

El rigor y la gloria: el Juicio Final y su repercusión en la modernidad

The Rigor and the Glory: the Final Judgment and its Impact on Modernity

COSSETTE GALINDO AYALA

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

cosette.g.a@gmail.com

RESUMEN

En este trabajo se plantea un trayecto histórico sobre la doctrina del Juicio Final a partir de sus antecedentes en el judaísmo antiguo, su auge en el ideario milenarista de la Edad Media, hasta llegar a ciertas perspectivas de su repercusión en la Modernidad. El Juicio Final conforma una doctrina que combina la imagen de Dios como un juez riguroso que ejecuta la Ley, aplicando los castigos o premios relativos a las obras realizadas en vida, con la visión de un rey glorioso que manifestará su reino mesiánico en el que los seres humanos serán salvados por gracia de la intervención divina.¹

PALABRAS CLAVE: Juicio Final, escatología, apocalíptica, milenarismo, Modernidad.

ABSTRACT

This work presents a historical journey on the doctrine of the Last Judgment, starting from its antecedents in ancient Judaism, its rise in the millennial ideology of the Middle Ages, until reaching certain perspectives of its repercussion in Modernity. The Final Judgment forms a doctrine that combines the image of God as a rigorous judge who executes the Law, applying the punishments or prizes related to the works carried out in life, with the vision of a glorious king who will manifest his messianic kingdom in which the human beings will be saved by grace of divine intervention.

KEY WORDS: Final Judgment, eschatology, apocalyptic, millenarism, Modernity.

FECHA DE RECEPCIÓN: 08/01/2021

FECHA DE ACEPTACIÓN: 31/05/2021

¹ La metodología que aquí se considera refiere a especialistas en estudios bíblicos desde la crítica histórica-filológica y comparativa de los textos: Frank Moore Cross, Gerard von Rad, Sigmund Mowinckel, Antonio Piñero, Julio Trebolle *et al.* También se recurre a ciertas perspectivas de la hermenéutica bíblica: Paul Ricoeur, André Neher, Gershom Scholem. Finalmente, se consideran las obras y autores de historia cultural, social y económica del periodo medieval y moderno: Jacques Le Goff, Jacques Paul, Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, Jean Delumeau, Norman Cohn, Georges Duby, Philippe Ariès.

INTRODUCCIÓN

54

En un primer apartado se consideran los orígenes de la doctrina del Juicio Final presentes en la proclamación del *Día de Yahvé* y en donde es clave la noción de escatología (de *éskhatos*: “último”) referida a los acontecimientos que tendrán lugar al final de los tiempos. En la Biblia, la concepción de la historia como una continuidad de eventos que cuenta con un principio y un fin, ordenados por la voluntad divina, lleva a formular el escenario de un Juicio último donde el castigo y la redención llegarán a cumplirse y manifestarse a la luz de todos. Se distinguen tres vertientes de escatología: *nacional-histórica*, presente en la literatura profética, respecto al juicio de Dios y el reino mesiánico que advendrán en la tierra y en un contexto nacional para el pueblo de Israel; *cósmica-universalista*, característica de la literatura apocalíptica, en donde se comprende un juicio y una renovación de la Creación y la humanidad; *personal*, desarrollada en la literatura apocalíptica y cristiana referida a la resurrección y al destino del justo o del pecador tras la muerte.

En el segundo apartado se expone la cristalización de la doctrina del Juicio Final en la alta Edad Media, cuando el reino mesiánico recibe una doble interpretación: ha de comprenderse bajo un significado alegórico y espiritual que tendrá lugar en el ámbito celestial y por la eternidad, según lo entiende san Agustín; o ha de realizarse por un periodo de mil años en la tierra, según creían los denominados quiliastas o milenaristas quienes pugnaron por renovar la Iglesia.

Finalmente, en el tercer apartado se observa la evolución de dicha doctrina en la baja Edad Media, cuando la creencia en el Juicio Final colectivo será desplazada por la noción de la *prueba última* que el individuo atravesará en su lecho de muerte. La conciencia de la finitud planteará un cuestionamiento acerca de la estabilidad del orden que es transversal a la historia, así como el énfasis en lo individual será concomitante a los comienzos de un Estado laico y un sistema jurídico secular. El rigor imparcial de la muerte también suscita una sensibilidad moral que impulsará la democratización de ciertas dignidades.

ORÍGENES DE LA DOCTRINA DEL JUICIO FINAL: EL DÍA DE YAHVÉ

El Juicio Final es una doctrina cuyas raíces se encuentran en la más antigua tradición de la *guerra santa*, propia del conjunto de tribus israelitas durante la época de los jueces (siglos XIII-XI a. C.), y se refiere al momento en que el dios Yahvé, como guerrero o patriarca divino, aplicará todo su rigor contra los

enemigos de su pueblo y conquistará la tierra prometida de Canaán. Cuando comienza la vida sedentaria y la época de los reyes (siglos X-IX a. C.), se adopta el ceremonial del culto monárquico cananeo y babilonio en el cual Yahvé será exaltado como un rey-creador que triunfa sobre las fuerzas del caos, y que coincide con un ritual de purificación y renovación del altar, del templo, de la tierra y de la Creación entera. Siguiendo la tesis de Frank Moore Cross (*Caananite Myth and Hebrew Epic*, 91-111), nos encontramos ante dos ideologías dominantes: aquella del *Éxodo-Conquista*, proveniente de la ideología tribal, y aquella de la *Creación-Reinado*, propia del culto monárquico. Lo anterior se esclarece al analizar el significado escatológico del *Día de Yahveh*. Por un lado, se refiere a un acontecimiento bélico: el alzamiento de Yahvé contra los enemigos de su pueblo, su batalla y victoria (Rad, “The Origin of the Concept”). Por otro, es el momento de su manifestación o epifanía como creador del universo, cuando vence a los poderes del caos, es entronizado como rey y trae la salvación del reino (Mowinckel, *He That Cometh*). La profecía del *fin de los tiempos* nació de la conjunción de ambas ideologías que acabarán fundiéndose (Is 44:24-28; 51:9-10; 52: 7-12; 62:24-28).

Durante la época de los reyes, la idea de un reino gobernado por el Ungido o Mesías, que tradicionalmente sería el rey de Judá, heredero de la casa de David, y que gobernaría y juzgaría mediante la investidura de la gloria divina, va a ir transformándose en correspondencia con los acontecimientos históricos. Tras la derrota del reino de Judá y la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 597 a. C. por orden del emperador Nabucodonosor y el posterior exilio de un sector prominente de judíos en Babilonia, la esperanza en un reino glorioso de Judá decae considerablemente. De ahí que en la etapa postexílica, la expectativa de un reino mesiánico ya no se considere posible en el plano terrenal, ni se sitúe dentro del marco de la historia (escatología nacional-histórica), sino bajo las nociones de una nueva era y de una Jerusalén celestial (escatología cósmica-universalista). Esta escatología, aunada a la profunda decepción por la historia, va a desarrollarse plenamente en la literatura apocalíptica y cristiana.²

² La literatura apocalíptica —que toma su nombre del libro del Apocalipsis de Juan— es un género de literatura apócrifa o externa al canon del Tanaj que presenta una serie de revelaciones de misterios celestiales, en forma de visiones, transmitidos por entidades angélicas a un visionario: el trono divino, los ángeles buenos y malos, la próxima llegada del Mesías y del juicio divino, y los lugares del más allá: cielo e infierno. En ella se hace uso del recurso de *vaticinia ex aeventu*, es decir, colocar un hecho del pasado como si se tratase de un hecho futuro para afirmar la veracidad de las visiones, tanto como la legitimidad del autor que generalmente es un patriarca o profeta del pasado como Enoc, Abraham, Daniel, Esdras, etc. El tiempo de redacción de estos textos va del siglo III a. C. al siglo II d. C.

Como observamos en los profetas Joel (2), Amós (5:18-20), Oseas (5), Isaías (2:11-12), Jeremías (25-26) o Ezequiel (13:5), no todo es gloria dentro del simbolismo del *Día de Yahveh*. Así lo advierte Paul Ricoeur al mostrar la asociación de este *Día* con la manifestación de la *ira de Dios* contra su propio pueblo. El *Día de Yahvé* es, para los profetas y en el decurso de los acontecimientos históricos, un periodo de castigo que, mediante la exigencia máxima, intenta purificar y renovar la Alianza de Dios con su pueblo (*Finitud y culpabilidad*, 224-230). De ahí que el imaginario del *Día de Yahveh* no sólo se componga por los elementos de gloria y poderío propios de la ideología de la *Conquista ritual* y el *Culto monárquico*, sino también por el temor a la *ira* o *juicio divinos*, anunciados por los profetas. La noción de *juicio divino*, bajo el significado de castigo,³ puede referirse tanto al juicio de los hijos de Israel, los de otras naciones e incluso la humanidad entera y la Creación, tal como aparece en el episodio del Diluvio:

Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra, y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón. Y dijo Yahvé: “Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado —desde el hombre hasta los ganados, los reptiles, y hasta las aves del cielo— porque me pesa haberlos hecho”. Pero Noé halló gracia ante los ojos de Yahvé (Gén 6:5-8).⁴

En este gran “juicio universal”, la destrucción no es absoluta, pues el arca que construye Noé lleva “lo mejor” de la Creación precedente. Es por esta voluntad de perdón que surge una confianza renovada en que Dios quiere sostener su Creación y garantizar la perennidad del orden establecido (Rad, *El libro del Génesis*). Habla de la disposición para discernir entre justos e injustos, es decir, que el juicio es una purificación para mantener el curso de la historia y el desarrollo ético en el que los justos persistirán como la mejor parte de la humanidad. En palabras de André Neher, Noé es la semilla que asegura la continuidad de las generaciones: “La existencia tendida exige ciertos actos de rectitud y de perfeccionamiento; necesita enderezarse. La narración del Diluvio ilustra este hecho relacionando la supervivencia de la Historia con la justicia del comportamiento humano, o más exactamente, con la justicia de un solo hombre” (*La esencia del profetismo*, 122-123).

³ La palabra utilizada en la Biblia hebrea para referirse a juez es *sofet*, quien ejecuta el castigo (*sefet*). Se distingue entonces entre el concepto abstracto de justicia (*tsdk*) del castigo que cada uno merece (*sft*) (Alonso, “El Juicio Final en el judaísmo antiguo”).

⁴ Todas las citas bíblicas provienen de la edición: *Biblia de Jerusalén*.

Sin embargo, para la escatología apocalíptica,⁵ que cobra relieve tras los anhelos quebrantados de una restauración nacional, la historia humana es considerada desde un punto de vista pesimista, según la fórmula recurrente en los escritos apocalípticos como los *signos del final de los tiempos*, caracterizada por la frase inicial “en esos días o en los días de los pecadores” y la consiguiente descripción de un panorama de catástrofes y miseria. El carácter catastrofista que precede al advenimiento del Reino de Dios rebasa, por tanto, los parámetros de la Ley relativa a la historia. Gershom Scholem ha señalado esta ruptura, la “falta de tránsito” entre la historia y el acontecimiento mesiánico, propia de esta perspectiva:

La salvación es ante todo una irrupción de la trascendencia en la historia, una irrupción en la que la historia misma es aniquilada, aunque en su hundimiento se transforme al ser iluminada por una luz que viene de otra parte [...]. La contemplación pesimista del mundo ha sido siempre la preferida por los apocalípticos. Su optimismo, su esperanza no están puestos en lo que la historia pueda dar a luz, sino en aquello que aflorará por fin libre y sin deformaciones cuando la historia se derrumbe (Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 108-109).

57

Efectivamente, un mundo regido plenamente por la voluntad divina es, paradójicamente, un mundo “liberado” de la Ley, pues al ser destruidos los poderes malignos, la bondad surgirá de la “inagotable espontaneidad mesiánica de la libertad humana, la cual, por naturaleza sólo busca el bien, y, por tanto, ya no necesita de los cercados y limitaciones con que la había rodeado la Halajá para protegerla de las tentaciones del mal” (*Conceptos básicos del judaísmo*, 119).

La experiencia de la destrucción del templo y el exilio en Babilonia había planteado un cuestionamiento perdurable en la interpretación de la justicia divina; pues si, tras la vuelta del exilio, los propulsores de la restauración afianzaron las nociones de incumplimiento de la Ley por parte de Israel como causa del desastre del 587 a. C., hubo otras corrientes que enfatizaron lo insondable del mal, cuyo caso paradigmático es Job. La consternación de Job ante un mal inexplicable traslada el problema de la justicia del perímetro de la casuística legal al ámbito del “Misterio”.

Asimismo, ante la desgracia sufrida por la mayoría, la esperanza persiste individualmente. El profeta Jeremías habla del nuevo corazón que será dado

⁵ Nos referimos a la escatología de tipo cósmico-universalista metahistórica que predomina en la literatura apocalíptica.

a los elegidos (Jer 31:33-34). Ezequiel exhorta al arrepentimiento personal y augura la retribución divina frente a las buenas o malas obras (Ez 18:30-32). El tema de la retribución es concomitante a la creencia en la resurrección. En Ezequiel encontramos dicha creencia plasmada en la visión de los huesos secos (Ez 37:1-14). Aunque se construye como una metáfora (muertos = pueblo exiliado; resucitados = pueblo que retorna a la tierra de Israel), puede entenderse literalmente como un paso de la muerte a la vida (Alonso, “El Juicio Final en el judaísmo antiguo”, 46-55). En Isaías la encontramos ilustrada con la imagen de un banquete mesiánico: “Hará Yahvé Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos, vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente” (Is 25:6-8).⁶ Estas esperanzas darán paso a lo que se conoce como *escatología personal*, la creencia de una vida individual más allá de la muerte. De la esperanza en una restauración del reino de Israel (Ez 37; Is 60:1; Miq 4:1), se pasa a la de una resurrección individual en cuerpo. La idea fue tomando forma en el tiempo de la persecución del emperador Antíoco Epífanes entre el 167 y el 160 a. C. (Dan 12: 2-4; 1 Mac 1:60ss; 2 Mac 6:10-60). Fue esta persecución y el martirio de algunos lo que definió la creencia en la resurrección como una forma de compensar su fidelidad a Dios (Lozano Escribano y Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana*, 23-24). Lo anterior tendrá repercusión en la doctrina de la resurrección por gracia del sacrificio de Cristo que vemos plasmada en los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo de Tarso.

EL JUICIO FINAL EN EL MILENARISMO MEDIEVAL

El contexto histórico en el que se enmarca la predicación de Jesús se caracterizó por la dominación romana y la nula independencia política del pueblo judío. Se comprendió que el *Día de Yahvé* llegaría cuando el mal hubiese alcanzado su más profundo abismo y los justos serían socorridos por vía sobrenatural (Alonso, “El Juicio Final en el judaísmo antiguo”, 96-98). Recordemos la imagen de catástrofes cósmicas que plasma el Evangelio de Marcos y que anuncia la llegada del mesías bajo el epíteto del *Hijo del hombre*.⁷

⁶ Cfr. Piñero, “El Juicio Final en el cristianismo primitivo”, 110-111.

⁷ El título mesiánico *Hijo del hombre* para referirse a un personaje humano, preexistente y celestial, que vendrá para reinar y juzgar el mundo al fin de los tiempos, es común a las

Mas por esos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, y la luna no dará su resplandor, las estrellas irán cayendo del cielo, y las fuerzas que están en los cielos serán sacudidas. Y entonces verán al Hijo del Hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria; entonces enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo (Mc 13:24-27).

Las primitivas comunidades cristianas asumieron que Jesús, al ser considerado el Cristo o Mesías, habría de retornar en su papel como rey y juez del fin de los tiempos (Hch 1:11; 10:40-42; I Cor 1:23; II Cor 5:10; Tes 3:13; Rom 14:11-12). En el capítulo 20 del Apocalipsis aparece la gran escena del Juicio Final:

59

Luego vi a un ángel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del abismo y una gran cadena. Dominó al Dragón, la serpiente antigua —que es el diablo y Satanás— y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al abismo, lo encerró y puso encima los sellos, para que no seduzca más a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Después tiene que ser soltado por un poco de tiempo.

Luego vi unos tronos, y se sentaron en ellos, y *se les dio el poder de juzgar*; vi también las almas de los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la palabra de Dios, y a todos los que no adoraron a la Bestia ni a su imagen, y no aceptaron la marca en su frente o en su mano; revivieron y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años. Es la primera resurrección. Dichoso y santo el que participa en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene poder sobre éstos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años.

Cuando se terminen los mil años, será Satanás soltado de su prisión, y saldrá a seducir a las naciones de los cuatro ángulos de la tierra, *a Gog y a Magog*, y a reunirlos para la guerra, numerosos como la arena del mar. Subieron por toda la anchura de la tierra y cercaron el campamento de los santos y de la ciudad amada. Pero bajó fuego del cielo y los devoró. Y el diablo, su seductor, fue arrojado al lago de fuego y azufre, donde están también la Bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.

Luego vi un gran trono blanco, y al que estaba sentado sobre él. El cielo y la tierra huyeron de su presencia sin dejar rastro. Y vi a los muertos, grandes y

concepciones apocalípticas presentes en otros textos de entre los siglos I a. C. y I d. C.: Daniel, Apocalipsis siríaco de Baruc, IV Esdras y el Libro de las Parábolas de Enoc. Cfr. Piñero, “El Juicio Final en el cristianismo primitivo”, 269-281.

pequeños, de pie delante del trono; *fueron abiertos unos libros*, y luego se abrió otro libro, que es el de la vida; y los muertos fueron juzgados según lo escrito en los libros, conforme a sus obras. Y el mar devolvió a los muertos que guardaba, la Muerte y el Hades devolvieron los muertos que guardaban, y cada uno fue juzgado, según sus obras. La Muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego —este lago de fuego es la muerte segunda— y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue arrojado al lago del fuego (Ap 20:1-15).

60

En este magnífico texto se advierte la herencia de las tradiciones de Israel que hemos mencionado como aquellas del *Éxodo-Conquista* y de la *Creación-Reinado*. Ambas ideologías están presentes en la imagen de Cristo como juez y guerrero que desatará su ira implacable contra los enemigos de los justos, y en la de Cristo como rey glorioso que es entronizado en su reino.

Como expone Antonio Piñero, el Jesús histórico habría sido un judío marcado por una ideología en la que se creía vivir en la inminente realización del Reino de Dios en la tierra de Israel anunciado por los profetas, lo que implicaría un templo purificado y restaurado, guiado por la Ley de Moisés (Lc 24:21; Hch 1:6). Jesús lo describía como un tiempo en que los pobres y tristes serían alimentados y consolados en un gran banquete nupcial (Mt 8:11; 22:2-3); la vida será dichosa y de inmensa abundancia material por un periodo de mil años según la cifra dada por el Apocalipsis (Ap 20:6-8). A este primer reino seguirá el “eón o siglo futuro”, el mundo de la “resurrección definitiva” que es de carácter espiritual, pues ahí ya no existirá el matrimonio (Mc 12:18-27; Lc 20:34-36). Tras la última batalla contra Satanás y su derrota, habrá una resurrección general en cuerpo, se ejecutará el Juicio Final, tras el que advendrá un “cielo nuevo y una tierra nueva” de carácter ultramundano, una Jerusalén paradisíaca en la que no existirá el dolor ni la muerte y donde los justos vivirán una existencia celestial junto con los ángeles en la contemplación del trono divino (Ap 22:3-5). Pero ante el fracaso de una realización del Reino de Dios en la tierra de Israel, los escritores cristianos, siguiendo a Pablo de Tarso, optaron por dirigir su mensaje a los paganos y por enfatizar la realización ultraterrena del reino mesiánico del Cristo. Esta tendencia fue continuada por la patrística de los primeros siglos de la Iglesia (Piñero, “El Juicio Final en el cristianismo primitivo”, 3-34; 47-50; 64-66). Vemos con ello que ya desde entonces se presenta un desplazamiento de la posible realización del Reino de Dios en la historia en favor de su proyección al tiempo eterno y que seguirá dominando los siglos medievales.

En el libro XX de *La ciudad de Dios* dedicado a la temática del Juicio Final, san Agustín comienza por advertir la desigualdad que prevalece en el

mundo, en el que los buenos padecen y los malos gozan, pero que tendrá su justificación última al sobrevenir el gran Día del Señor (XX, 1). En el capítulo sexto argumenta cómo ha de entenderse la noción de los mil años según el Apocalipsis (Ap 20:1-15). Argumenta que algunos han supuesto que la primera resurrección ha de ser corporal, como un descanso o *shabat* de mil años en el que se gozará de excesivos banquetes, aunque esto lo creen los *carnales* o *quiliastas* (milenarios), llamados así por los *espirituales*. Sin embargo, el milenio se refiere al tiempo presente en que la Iglesia se extiende por todos los pueblos durante la primera resurrección o conversión de las almas, pero es aún un período de trabajo e incluso de lágrimas y sufrimientos (XX, 9; 16). Aquel gran descanso o eterno regocijo ocurrirá tras la resurrección y el Juicio Final definitivos, cuando un nuevo cielo y una nueva tierra serán creados, la ciudad santa de Jerusalén descenderá de los cielos, la corrupción y la muerte cesarán y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor por la eternidad (Ap 21:1-4), pues “como después de tal purificación debe creerse que los justos no tendrán género de pecado alguno [...], no debe compararse con ningún tiempo, sino con aquel en que los primeros hombres vivieron en el Paraíso antes de la prevaricación, con una felicidad inocentísima” (XX, 26). Al referir la profecía de Isaías sobre los cielos nuevos y la tierra nueva, insiste en que algunos consideran que este momento corresponde a los mil años (del Apocalipsis), pero lo ven así por su “flojedad carnal o rudeza del entendimiento” que, contenta con “percibir la corteza de la letra, le parece que no hay que penetrar ni buscar más en lo interior” (XX, 21). Así pues, lo que combate el teólogo es la interpretación del milenio como realización terrenal del Reino de Dios, anterior al Juicio último. Para san Agustín la evidente desigualdad es una situación inexplicable que solo tendrá su razón última tras la resurrección y el Juicio (XX, 28) (*La Ciudad de Dios*, 496-497; 501-503; 507; 514; 520; 528; 530). Su interpretación consolida el discurso de una Iglesia próspera y poderosa cuando en el siglo IV el cristianismo había alcanzado la supremacía como religión oficial del imperio y en la que la condenación de los “sueños trasnochados” del milenarismo se tornó enérgica (Cohn, *En pos del Milenio*, 28).

Por otra parte, entre los estratos populares, los milenaristas esperaban fervientemente el inminente retorno de Cristo (Parusía) que reinará con los justos durante mil años en la tierra.⁸ Como ha mostrado George Duby, el milenio es el tiempo de las profecías del Apocalipsis que se cumplen, tanto en

⁸ Algunas obras que inspiraron estas ideas en aquella época son *Oráculos sibílicos*, particularmente la *Tiburtina* (siglo IV d. C.) y *Revelación del Pseudo Metodio* (siglo VII d. C.). Véanse Paul, *Historia intelectual del Occidente medieval*, 378 y Delumeau, *En busca del paraíso*, 74.

lo referente a los cataclismos, las epidemias y el hambre, como en lo que respecta a la corrupción de los hombres de Iglesia pues se corresponde con el desencadenamiento del mal y el retorno al caos. El cumplimiento del año mil (tanto el de la Encarnación como el de la Redención: 1033) se considera un tránsito de la cristiandad entera, por lo que todos han de prepararse mediante penitencias y peregrinaciones a los Santos Lugares, sobre todo a Jerusalén, como un solo cuerpo que atravesará la prueba para ingresar al Reino. Satanás será desatado y tendrá poder para seducir a los que no han escuchado el mensaje de Cristo, mediante su emisario, el Anticristo o falso mesías. Entonces acontecerá la gran batalla escatológica. Este será el trasfondo ideológico de las Cruzadas contra los herejes y los infieles impulsadas por Urbano II (la primera de ellas en Clermont en 1095). Como observa Duby, el tiempo del milenio es el del paso de la meditación a la acción que da comienzo a la conquista de lo visible, al encuentro con la Jerusalén terrestre y con el Jesús viviente (Duby, *El año mil*, 84-86; 117-124; 145-147; 153-154).

A comienzos del siglo XII, un monje calabrés, Joaquín de Fiore (1135-1202), da un acento contundente al milenarismo que se mantendrá activo durante todo un siglo entre una gran parte del clero regular y las masas de laicos. Su exégesis (*Expositio in Apocalypsim* y *Concordia Novi et Veteri Testamenti*) parte del misterio de la Trinidad y establece una división en tres épocas: *ante legem* (o edad del Padre: ley mosaica, de los laicos y matrimonial), *sub legem* (o edad del Hijo: verdad evangélica, dominada por el *ordo clericorum*) y *post legem* (o edad del Espíritu Santo: inteligencia espiritual, promoción del *ordo monachorum*). Esta última, comprendida como el *Evangelio eterno*, está a punto de cumplirse en el año 1260. Para Joaquín y sus discípulos, la Iglesia actual está corrompida y debe ceder su puesto a una Iglesia nueva que repudiará la riqueza y hará reinar la igualdad y la pureza (Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, 165). Joaquín de Fiore se adhiere a la visión de las primeras comunidades cristianas que esperaban de forma inminente el intervalo de un reino terrenal regido por Cristo durante mil años. De ahí que su mensaje sea considerado *auge de la escatología reprimida* (Delumeau, “Mil años de dicha. El Apocalipsis recreado”, 102-103).

La influencia del libro del Apocalipsis y del milenarismo tendrá su apoyo más eficaz en la iconografía. La escena del Juicio Final (Ap 20: 12-15), citada antes, es precursora de la moral que va prevaleciendo a lo largo de los siglos medievales. Pero a partir del siglo XII hay una tendencia inspirada en el Evangelio de San Mateo, pues es más accesible a la representación gráfica (separación de los justos de los condenados), y donde el criterio del juicio recae en haber demostrado un comportamiento justo y misericordioso en vida:

Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: “Venid, benditos de mi Padre; recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la Creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y acudisteis a mí”. Entonces los justos le responderán: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos; o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y acudimos a ti?”. Y el Rey les dirá: “En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”. Entonces dirá a también a los de su izquierda: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; fui forastero, y no me acogisteis; estaba desnudo, y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis”. Entonces dirán también éstos: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel, y no te asistimos?”. Y él entonces les responderá: “En verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo”. E irán estos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna (Mt 25:31-46).

El énfasis está ahora en la separación de los condenados, que irán al infierno —como un horno o lago de fuego (Mt 8:12; 13:42-50; 25:46; Ap 20:15)— de los bienaventurados, que irán al cielo —un lugar de dicha donde se gozará de un banquete nupcial (Mt 8:11; 9:14-15; 25:1ss; Ap 21:9) o de beatitud espiritual y amor perfectos (Rom 6:22)—. En la iconografía, el Cristo Juez aparece en el centro rodeado de su corte celeste, la Virgen y san Juan Bautista en posición de oración por las almas de los resucitados (*deésis*). También se encuentra ahí el motivo del *Libro de la vida* o de los predestinados (Ex 32:32-33; Sal 69:29; 139:16; Is 4:3; Lc 10:20; Ap 20:12). En el acento que la Iglesia dio a la imagen rigorista del Juicio Final y el criterio de salvación por las obras hay un trasfondo económico-político que es importante recapitular en lo posible.

Como exponen Romano y Tenenti (*Los fundamentos del mundo moderno*, 74-75; 79-81; 86-88; 92-97), durante los siglos medievales la Iglesia operó como un “sistema cultural dominante” con un manejo de enormes bienes materiales; una autoridad legitimada por el cielo, pero que miraba en su

mayoría por intereses mundanos. El Gran Cisma de Occidente (1378-1417) evidenciará una polarización entre los clérigos, ocupados por sus intereses económico-políticos, y los excesos sentimentales de la creencia popular. El destino del alma se quiere por ello más determinado por el compromiso de la fe que por el mercantilismo que impregnaba el concepto de salvación por las obras: “En Dios se ve al Padre más que al juez, en Cristo se ve al que quiere salvar más que al que sabrá castigar, y, en consecuencia, el cristiano acentúa su propia y también fácil esperanza de salvación” (*Los fundamentos del mundo moderno*, 88).

Ante la burocratización del sistema eclesiástico que administraba la compraventa de indulgencias y normativizaba cuáles eran las obras necesarias para la salvación, surgen en el siglo XIV los maestros de la espiritualidad mística, como Eckart, Seuse, Tauler, Ruysbroeck, quienes se repliegan en su interioridad y desvalorizan las obras en cuanto tales como signos primarios de la fe, pues enfatizan una experiencia ética más auténtica y un contacto directo con la divinidad. Este movimiento otorga al místico una autonomía espiritual que le libera de las ataduras con la jerarquía eclesiástica. Es posible que su intención de retornar a un cristianismo más genuino e igualitario haya tenido un impacto similar al movimiento humanista tanto del norte como del sur de Europa (*Los fundamentos del mundo moderno*, 92-97).

DEL JUICIO UNIVERSAL AL JUICIO INDIVIDUAL: ANTESALA DE LA MODERNIDAD

La escatología cristiana medieval atravesó por varias fases. Si en la primera Edad Media todavía dominaba la visión de un juicio que abarca a toda la humanidad, tal como aparece en el Apocalipsis y en el Evangelio de San Mateo, entre los siglos XII y el XV el juicio individual *post-mortem* comenzará a tener más relevancia. Lo vemos reflejado en las representaciones iconográficas de la *psicostasis*, un motivo que se remonta a los *Textos de las pirámides* egipcios y que es un término griego para denotar el peso o la lucha del alma, referida a la posición antagónica entre dos pueblos o dos héroes colocados en una balanza en la que se podría contemplar su destino. Así, en la *Iliada*, Zeus coloca en la balanza a troyanos y griegos (VIII, 68ss) o a Héctor y Aquiles (XXII, 209ss). Tiene paralelismos con la Biblia en Job 31:6; Dan 5:27. En el arte cristiano gótico, san Miguel sustituirá a Hermes como el portador de la balanza que pesa el alma del difunto, cuando la *psicostasis* acompañará el ciclo iconográfico del Juicio Final, aunque vaya desapareciendo hacia el “ocaso” de la Edad Media (Rodríguez Peinado, “Psicostasis”).

Entre los siglos XV y XVI una nueva moral e iconografía predomina, plasmada en miniaturas y grabados contenidos en los tratados sobre la forma de bien morir: los *Ars moriendi*. Ahí, el moribundo aparece recostado en su lecho de muerte, rodeado de parientes que practican los ritos de difuntos, pero también por seres sobrenaturales: por un lado, la Trinidad, la Virgen y los ángeles y, por el otro, Satán y el conjunto de demonios. Así, la escena que tenía lugar al final de los tiempos se ha trasladado al momento de agonía en la habitación del próximo difunto. Cristo ya no es un juez propiamente, sino un testigo de la *prueba* que el moribundo atravesará: o se dejará arrastrar desesperadamente por sus pecados, por la vanagloria de sus buenas acciones, o se apegará a la vida y los bienes de este mundo. Su actitud en ese momento determinará su redención o condena. La *última prueba* ha sustituido al Juicio Final, pues el individuo se ha tornado en su propio juez (Ariès, *Historia de la muerte en Occidente*, 47-50; 110). Así como el Juicio último es el acontecimiento de una revelación para la humanidad, el tiempo para morir se convierte en un intervalo de revelación y juicio para el individuo, al grado en que, en el tránsito a la era Moderna, tanto el paraíso como el infierno pierden su espacialidad mítica hasta convertirse en estados psicológicos (Trebolle, *Imagen y palabra de un silencio*, 227-228).

Si en la primera fase del medioevo europeo era común lo que Philippe Ariès ha denominado la “muerte domesticada”, una visión de la finitud como algo previsible, público y familiar, en los albores de la baja Edad Media se dará un “sentido dramático y personal” a este hecho (*Historia de la muerte en Occidente*, 43). Por ello, esta doctrina y la conciencia sobre la muerte personal contribuirán al avance del individuo moderno:

La muerte se convirtió en el lugar donde el hombre tomó, mejor que en ningún otro, conciencia de sí mismo [...]. Captamos ahora dicho cambio en el espejo de la muerte, *speculum mortis* [...]. En el espejo de su propia muerte cada hombre redescubría el secreto de su individualidad [...]. El hombre de las sociedades tradicionales, que era el de la primera Edad Media, pero que era también el de todas las culturas populares y orales, se resignaba sin demasiada dificultad a la idea de que somos todos mortales. Desde mediados de la Edad Media, el hombre occidental rico, poderoso o letrado, se reconoce a sí mismo en su muerte: ha descubierto la *propia muerte* (*Historia de la muerte en Occidente*, 56, 61).

El punto de inflexión decisivo lo traerá el gran azote de la Peste Negra en el año 1348, cuando la enfermedad diezmó en un tercio a la población de Europa. La mortandad producida por las guerras entre ciudades y reinos será ahora causada por una enfermedad incontrolable e imparcial que devalará al

napolitano, al parisino, al catalán, al flamenco o al germano como desnudos cristianos. Y, todavía más claramente, develará al cristiano como un ser humano a secas. “La Muerte es, al mismo tiempo, el destino de todos y la suerte de cada uno; el revés inseparable de su personalidad; es, pues, el sentido íntimo de la propia duración humana e irrecuperable” (Romano y Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*, 107).

66

Así como el Juicio Final será imprevisible y traerá la desaparición del mundo presente (2 Pedro 3:10-13) también lo será la muerte: “Avisate bien, que yo llegaré/a ti a desora; que non he cuidado/que seas mancebo o viejo cansado:/qual yo te fallare, tal te levaré” (Morreale, “Dança general de la muerte”, 29, iii, vv. 21-24). Lo imprevisible siembra la conciencia del tiempo abierto al fin en una constatación cada vez más patente de lo mudable. Si la alegoría de la Muerte, que danza con todos los miembros de la sociedad, denota un modelo social rígidamente jerarquizado y clasificado, su presencia ahí es, al mismo tiempo, signo de la destrucción de dicho orden. La muerte se aúna entonces con el sentimiento de la inestabilidad, tanto social como individual:

¿qué locura es ésta tan magnifiesta
que piensas tú, omne, que el otro morra,
e tú fincarás, por ser bien compuesta
la tu complisión, e que durará?
Non eres cierto si en punto verná
sobre ti a desora alguna corrupción
de landre o carboneo, o tal implisión
por que el tu vil cuerpo se desatará.
(Morreale, 29, ii, vv. 9-16)

Un sentimiento trágico, meramente humano, de la pérdida de la corporalidad en cada hombre y en los hombres todos, funda un cuestionamiento por lo estable, un sentido crítico y autocrítico. El cuestionamiento implica, por tanto, un principio universal, pero también transhistórico: la visión del derrumbamiento de una era y el comienzo de otra. Desde un cierto ángulo, esta percepción no solo se enrolaba en la fatalidad y el rechazo hacia los bienes materiales, sino también lo contrario: la fragilidad de la vida suscitaba todavía más el apego por la misma; la angustia por hacer con ella el mejor provecho y de procurar la creación de obras para la posteridad.

Georges Duby llamó la atención sobre el traslado del ideario de Juicio Final a términos seculares, como se observa en la obra de Ambrogio Lorenzette *El buen gobierno* de 1337 en Padua. Por un lado, se representa una alegoría del

mal gobierno, en la que el príncipe pisotea la justicia; por otro, se plasma una alegoría del buen gobierno bajo la figura de un anciano prudente. El fresco nos habla de que las obras ya no son ordenadas por hombres de Iglesia, sino por hombres de Estado (Duby, *La Europa en la Edad Media*, 123-124). Este esquema permite advertir un traspaso del Juicio Final a la jurisdicción del Estado que recae en la concepción moderna del individuo, cada vez más confrontado con su propio “tribunal interior” y con esa preocupación constante por su actuar en el mundo. Podríamos decir que hacia el siglo XIV, sobre todo en la cultura burguesa y laica que surge en Italia, nostálgica del esplendor de la Roma de los césares, el rigor y la gloria divinos pasan a ser atributos del individuo notable en su capacidad de ingenio y poderío (Ariès, *Historia de la muerte en Occidente*, 118). Los monumentos funerarios demuestran la alta posición social del difunto, que lo distingue de la simple fosa común. Asimismo, gran parte de sus bienes son donados al aparato eclesial y a los monasterios para mantener los servicios religiosos dedicados a su salvación. El objeto funerario es la última demostración por parte de los grandes señores de su poderío terrenal (Duby, *La Europa en la Edad Media*, 162-165).

67

Según observa Philippe Ariès, la arraigada noción estamental permanecía en la demarcación entre los entierros de ricos y de pobres. Puesto que el hombre pobre no disponía de los medios para recibir algún tipo de honor *post-mortem*, se consideró que al conjunto de las seis obras de misericordia que aparecen en la escena del Juicio del Evangelio de San Mateo (Mt 25:34), se añadiese una séptima: *mortus sepellitur*. Por ello, entre los siglos XV y XVI, las cofradías dedicadas a las obras de caridad incorporan la asistencia a las exequias de los pobres como una función principal; gracias a ellas, los entierros de los más desgraciados pudieron recibir los honores de la Iglesia (Ariès, *Historia de la muerte en Occidente*, 126-129). No sería, pues, el sentimiento de la gloria de unos cuantos, sino el rigor de la muerte que a todos abarca, lo que habría proyectado una empatía social de amplio espectro hacia la consideración de un proyecto humanista dirigido a la dignificación general.

CONCLUSIONES

Los orígenes de la doctrina del Juicio Final en la profecía del *Día de Yahvé*, como el momento en que Dios, su Mesías y los elegidos son glorificados en su reino, pero también cuando Dios manifestará su ira en forma de un juicio implacable contra su propio pueblo, otras naciones, la humanidad y la Creación, conducirán a las grandes escenas medievales en que se funden

la imagen gloriosa del Cristo Pantocrátor, proveniente del Apocalipsis, y la imagen, como se observa en el Evangelio de San Mateo, mucho más rigorista, del Cristo juez del fin de los tiempos. Nos encontramos con la paradoja de un juez implacable que castigará al ser humano según su comportamiento y la de un rey que le libera o salva del propio peso de la ley inherente a la historia. La imagen del Juicio es el último eslabón de la historia que dará paso al cese de la misma, pues la muerte, la conciencia de la finitud y del cambio, será arrojada al lago de azufre, “será aniquilada”. Comenzará entonces una vida de gloria en la eternidad. Si, por un lado, el acto mesiánico —el sacrificio de Cristo— habría de destruir el rigor de la ley y el pecado, por otro la ley y el pecado no solo se mantienen, sino que conformarán las bases del sistema jurídico secular.

68

La expectativa de un reino mesiánico por un periodo de mil años que tiene su origen en el Apocalipsis fue recuperada por recurrentes movimientos milenaristas para sostener una esperanza de justicia social en la tierra, como un principio practicado en la hora presente. Puede ser que aquella esperanza milenarista haya cobrado nuevas formas en las utopías materialistas del progreso histórico. Pues, aunque en la concepción apocalíptica el reino del milenio estará precedido por un período de catástrofes, mientras que la noción de progreso que aparece en Occidente hacia el siglo XVII se refiere a un paulatino mejoramiento material y moral de la humanidad, ambas comparten la visión de una sociedad orientada a un porvenir luminoso (Delumeau, “Mil años de dicha”, 112-113).

En la transición a la llamada baja Edad Media se opera un cambio que va del énfasis en el destino colectivo de los resucitados tras el Juicio Final al acento puesto en el destino individual de cada alma tras la muerte en que será salvada o condenada. La muerte, como el instante de la *prueba última*, suscitará una conciencia de la individualidad y estimulará la necesidad de procurar las acciones que conduzcan a la salvación en el más allá, al tiempo que procuran la glorificación terrenal. A medida que esta conciencia se extiende al ámbito laico y se democratiza, atendemos a la emergencia del individuo moderno como aquel que se afana angustiosamente en su propia repercusión, y de la Modernidad como un modelo social de mejoramiento desarrollado en el tiempo histórico, pues el *futuro* ha sustituido a la eternidad.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, JAVIER, “El Juicio Final en el judaísmo antiguo”, en Antonio Piñero y Eugenio Gómez Segura (eds.), *El Juicio Final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, Madrid: Edaf, 2010. Versión epub, Genie Company, 2012.

- ARIÈS, PHILIPPE, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestro días*, trad. F. Carbajo y R. Perrin, Barcelona: Acantilado, 2000 (1ª ed. en francés, 1975).
- BIBLIA DE JERUSALÉN. Nueva edición revisada y aumentada, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- COHN, NORMAN, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, trad. Ramón Alaix Busquets, Madrid: Alianza Editorial, 1981 (1ª ed. en inglés, 1957).
- DELUMEAU, JEAN, “Mil años de dicha. El Apocalipsis recreado”, en Jean Claud Carrière, Jean Delumeau, Umberto Eco, Stephen Jay Gould, entrevistados por Catherine David, Frederic Lenoir y Jean-Philippe de Tonnac, *El fin del mundo*, trad. Jaime Zulaika, Barcelona: Anagrama, 1999 (1ª ed. en francés, 1998), 67-123.
- DELUMEAU, JEAN, *En busca del paraíso*, trad. Ana Beatriz Campo, México/Bogotá: Fondo de Cultura Económica/Luna Libros, 2014.
- DUBY, GEORGES, *La Europa en la Edad Media*, trad. Luis Monreal y Tejada, Barcelona: Paidós, 1986 (1ª ed. en francés, 1979).
- DUBY, GEORGES, *El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial en la historia*, trad. Irene Agoff, Barcelona: Gedisa, 1992 (1ª ed. en francés, 1957).
- LE GOFF, JACQUES, *La civilización del Occidente medieval*, trad. Godofredo Gonzáles, Barcelona: Paidós, 1999.
- LOZANO ESCRIBANO, JACINTO y LUCINO ANAYA ACEBES, *Literatura apocalíptica cristiana (hasta el año 1000)*, Madrid: Ediciones Polifemo, 2002.
- MOORE CROSS, FRANK, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge [Massachusetts]: Harvard University Press, 1973.
- MORREALE, MARGHERITA, “Dança general de la muerte”, en *Revista de Literatura Medieval*, núm. 3, Universidad de Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones, 1991, 9-50.
- MOWINCKEL, SIGMUND, *He That Cometh*, Nashville: Abingdon Press, 1954.
- NEHER, ANDRÉ, *La esencia del profetismo*, Salamanca: Sígueme, 1975.
- PAUL, JACQUES, *Historia intelectual del Occidente medieval*, trad. Dolores Mascarell, Madrid: Cátedra, 2003 (1ª edición en francés, 1998).
- PIÑERO, ANTONIO, “El Juicio Final en el cristianismo primitivo. Lo que ocurrirá en los «últimos días»”, en Antonio Piñero y Eugenio Gómez Segura (eds.), *El Juicio Final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, Madrid: Edaf, 2010. Versión epub, Genie Company, 2012.
- RAD, GERHARD VON, “The Origin of the Concept of the Day of Yahweh”, en *JSS*, núm. 4, 1959, 97-108.
- RAD, GERHARD VON, *El libro del Génesis*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- RICOEUR, PAUL, *Finitud y culpabilidad*, trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz de Galán y Carolina Meloni, Madrid: Trotta, 2004.

- RODRÍGUEZ PEINADO, LAURA, “Psicostasis”, en *Revista Digital de Iconografía Medieval* vol. IV, núm. 7, Madrid: Departamento de Historia del Arte-Universidad Complutense de Madrid, 2012, 11-20.
- ROMANO, RUGGIERO y ALBERTO TENENTI, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento y Reforma*, Historia Universal Siglo XXI, vol. 12, trad. Marcial Suárez, México/España: Siglo XXI Editores, 1971.
- SCHOLEM, GERSHOM, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Madrid: Trotta, 1998.
- TREBOLLE, JULIO, *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Madrid: Trotta, 2008.